

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۱۴۶
صفحات: ۶۶-۴۵

تقریر، تبیین و ارزیابی نظریه صفات فعلی

سید محمد موسوی*
سیده زهرا موسوی بایقی**

چکیده

به عقیده حکما شناخت حق تعالی، از بالاترین کمالات انسانی است. این شناخت متضمن ابعاد مختلفی است. یکی از جنبه‌های شناخت خداوند، شناخت صحیح صفات اوست. این نوشتار، با به کارگیری روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که «آیا اتصاف حق تعالی، به صفات فعلی جایز است؟». به منظور پاسخ به این پرسش به تقریر و تبیین معنا صفات فعلی، زمینه و عوامل پیدایش اعتقاد به این قبیل صفات، تفسیر حکما از این صفات و محدودرات این نظریه مطرح و در نهایت، دیدگاه قابل قبول ارائه شده است. نتیجه حاصل از بررسی «نظریه صفات فعلی» چنین است که اگرچه حق تعالی در مرتبه فعل متصف به صفاتی می‌گردد اما صفات فعل به آن گونه که مشهور تفسیر می‌کنند، اولاً ریشه در فهم برخی محدثین سده‌های نخستین از ظاهر بعضی روایت، دارد ثانیاً مستلزم انتقادات چشمگیری از جمله استناد ضعف و نقصان به حق تعالی است درحالی که با بررسی تفسیر اهل حکمت از روایات مذکور، روشن می‌شود که آن روایات اساساً مستلزم پذیرش صفات فعلی نیستند همچنین روایاتی صریح خلاف ادعای قائلان به صفات فعلی وجود دارد که نشان می‌دهد صفاتی چون خالق، رازق و... عین ذات‌اند.

کلیدواژه‌ها: صفات الهی، صفات فعل، کمال ذات، خلو ذات از کمال، نقص.

mmusawy@gmail.com
zmousavibaygi@gmail.com

* دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
** دانشجوی ارشد فلسفه دانشگاه فردوسی

تاریخ دریافت: ۹۹/۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۲۷

مقدمه

یکی از قدیمی‌ترین مباحثی که بشر درباره آن‌اندیشیده، مباحث مربوط به خداشناسی است. تمام ادیان و مذاهب در عین حال که تصویر متفاوتی از خداوند ارائه می‌دهند، در اصل اعتقاد به خداوند مشترک هستند؛ آنچه سبب تمایز خداباوری ادیان می‌شود، اختلاف صفات خداوند در آیین‌های متفاوت است. مسئله صفات الهی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که متفکران مسلمان درباره آن بحث کرده‌اند و حاصل آن نظریات متفاوت فراوانی شده است. این اختلافات نه تنها در میان مذاهب مختلف اسلامی بلکه در میان‌اندیشمندان مذهب واحد نیز نمایان است. یکی از این اختلافات، تفاوت دیدگاه فلاسفه با سایر متفکران شیعه (به ویژه محدثین) پیرامون صفاتی است که امروزه به عنوان صفات فعلی مشهور شده‌اند. در این پژوهش تلاش شده تا نخست به آراء مختلف گروه‌هایی که متکفل مباحث اعتقادی‌اند، در باب صفات الهی، اشاره گردد و سپس به تقریر تفصیلی نظریه صفات فعلی حق تعالی و محذورات آن پرداخته شود.

۱. صفات الهی نزد اندیشمندان مسلمان

در این بخش به صفات مختلف حق تعالی نزد سه گروه مهم از مسلمانان (با محوریت مذهب شیعه) اشاره می‌شود.

۱.۱. تقسیمات صفات خداوند از منظر فلاسفه

مسائل مربوط به خداشناسی همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. ایشان عموماً پس از مسئله اثبات وجود باری، مباحث مربوط به صفات را بیان کرده‌اند. ابن‌سینا در آثارش به شیوه‌های متفاوتی مسئله صفات را مطرح کرده است. او گاهی صفات واجب را به صفات ثبوتی و سلبی (ابن‌سینا، الشفاء (الاهیات)، ص ۳۶۲) و گاهی به سلبی و اضافی تقسیم می‌کند. به عقیده او صفات ثبوتی به عدم نقص بازگردانده می‌شود (همو، تعلیقات، ص ۱۶۶). شیخ اشراق نیز صفات الهی را به سلبی و اضافی تقسیم کرده است (شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۰۱؛ ج ۴، ص ۶۰).

میرداماد در رساله اصول دین، بیان می‌کند که بر هر مکلفی واجب است پیش از پرداختن به عبادات شرعی، علم یقینی به معارف مبدأ و معاد کسب کند سپس وی در مقام بیان آنچه باید کسب شود، پس از یقین به وجود واجب تعالی، یقین به صفات خداوند را مطرح کرده است و تصریح می‌کند که صفات خداوند عبارت‌اند از صفات ثبوتی و سلبی که عین مرتبه ذات است (میرداماد، مصنفات، ص ۵۶۹). ملاصدرا نیز در مواضع متعدد با اندک تفاوتی بیان می‌کند که

صفات خداوند یا ثبوتی است یا سلبی و صفات ثبوتی نیز به صفات حقیقیه و اضافیه منقسم می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۰۶؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۵۳؛ همو، المظاهر الالهیه، ص ۳۸). علاوه بر اکابر فلاسفه، حکمای دیگر نیز صفات را سلبی یا ثبوتی می‌دانند (اهری، ص ۱۱۹؛ ابوالعباس لوکری، ص ۶۶).

در میان آثار فلسفی، یکی از منظم‌ترین تقسیم‌بندی‌ها را در باب صفات واجب تعالی، محقق سبزواری در آثارش بیان کرده است. وی صفات واجب را به ثبوتی و سلبی تقسیم کرده و سپس بر آن شده که صفات ثبوتی، حقیقی یا اضافی (مانند عالمیت و قدرت) است و صفات حقیقی خود شامل دو قسم می‌شود، صفات حقیقی محض (که ملزوم نسبت نیست مانند حیات) و حقیقی دارای اضافه (که ملزوم نسبت است و در مقام تصور بدون اضافه، فهم نمی‌شود مانند قدرت) (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۱۵؛ همو، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۴۶۳).

صفات اضافی، اعتباری و زائد بر ذات هستند. این نسبت‌های متکثر به اضافه اشراقی واحد بازمی‌گردد (همان، ص ۴۶۴) در حالی که صفات حقیقی (یعنی حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه) عین ذات‌اند (همان، ص ۴۶۶) و به وجوب وجود (وجود شدید) باز می‌گردند (همان، ص ۴۶۵).

علامه طباطبایی علاوه بر تقسیم صفات الهی به ثبوتی (که اضافی محض یا حقیقی‌اند) و سلبی، صفات را در تقسیم دیگری به ذاتی و فعلی منقسم می‌کند. تقسیم اول همان تقسیم مشهور است که تفاوتی با آنچه محقق سبزواری گفته است، ندارد. نسبت به تقسیم دوم می‌فرماید صفات ذاتی صفاتی هستند که ذات برای انتزاع آن کفایت می‌کند و صفات فعل، صفاتی هستند که آن صفت منوط به فرض غیر است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، ص ۲۳۷). این تقسیم اخیر، همان مسئله مورد بحث در این پژوهش است که در ادامه به تفصیل، به آن خواهیم پرداخت.

۱. ۲. تقسیمات صفات خداوند از منظر متکلمان

تقسیمات صفات الهی در آثار متکلمان متقدم پراکنده و فاقد نظم منطقی است حتی در برخی آثار مانند تجرید الاعتقاد، باینکه به بیان صفات متعددی پرداخته، به مسئله تقسیم صفات اشاره‌ای نشده است (خواجه نصیر، تجرید الاعتقاد^۱، ص ۳۹۳؛ ابن‌نوبخت، ص ۳۸) در حالی که در آثار متأخران، تقسیمات منسجم‌تر و منظم‌تر بیان شده است.

به نظر می‌رسد که در میان متکلمان شیعی یکی از رایج‌ترین تقسیمات صفات الهی، تقسیم به ثبوتی و سلبی است (شیخ مفید، *النکت الاعتقادیة*، ص ۱۶؛ خواجه نصیر، *قواعد العقائد*، ص ۳۹؛ لاهیجی، ص ۲۳۸؛ بحرانی، ص ۶۸ و ۸۲). اگرچه در مواضعی به صفات اضافی و حقیقی (حلی، *معارج الفهم*، ص ۳۶۸؛ لاهیجی، ص ۲۴۶) و نیز در برخی دیگر به صفات ذاتی و فعلی اشاره شده است (شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، ص ۴۲؛ لاهیجی، ص ۲۴۷؛ حلی، *رسالة السعیدیة*، تعلیقه، ص ۴۹).

آنچه در تعریف صفات حقیقی محض، اضافی محض و حقیقی دارای اضافه توسط متکلمین ارائه شده، همان تعریفی است که حکما ارائه کرده‌اند و تقریر آن گذشت. علاوه بر آن برخی گفته‌اند منظور از صفات حقیقی محض آن است که نه اضافه در مفهوم معتبر است و نه در تحقق خارجی متوقف بر غیر است مانند حیات و اضافی محض آن صفاتی است که هم در مفهوم و هم در تحقق خارجی متوقف بر غیر است مانند خالقیت و صفات حقیقی دارای اضافه آن صفاتی است که اگرچه در مفهوم اضافه وجود ندارد ولیکن در تحقق خارجی صفت، همواره اضافه وجود دارد مانند عالمیت (لاهیجی، ص ۲۴۷).

متکلمان در یک تقسیم‌بندی صفات را به ثبوتی و سلبی منقسم می‌کنند. مقصود ایشان از صفات ثبوتی صفاتی است که مثبت جمال و کمال است و صفات سلبی صفاتی است که نفی نقایص و نیازمندی از باری تعالی می‌کند (سبحانی، *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۲؛ همو، *الانصاف*، ج ۳، ص ۱۶۷؛ همو، *رسائل و مقالات*، ج ۱، ص ۲۲).

همچنین در تقسیم دیگری متکلمان، صفات خداوند را به صفات ذاتیه و صفات فعلیه تقسیم می‌کنند. صفات ذاتیه صفاتی هستند که در اتصاف آن صفات به باری تعالی، صرف وجود ذات کافی است مانند علم، قدرت و حیات. در مقابل صفات فعلیه صفاتی هستند که اتصاف آن صفات به باری تعالی متوقف بر فرض غیر، وراء ذات است. این صفات منتزع از مقام فعل و در نتیجه زائد بر ذات هستند مانند رزق و خلق (همو، *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، *الانصاف*، ج ۳، ص ۱۶۸؛ همو، *رسائل و مقالات*، ج ۱، ص ۱۹). علاوه بر این وجه تمایز دیگری میان صفات ذاتی و فعلی وجود دارد و آن عبارت است از اینکه ذات در صفات ذاتی متصف به اعداد نمی‌شود در حالی که ذات در صفات فعلی می‌تواند متصف به ضد آن صفت بشود (همو، *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۵).

این تقسیم اگرچه نزد اکثر متکلمان پذیرفته شده است اما باید توجه داشت که متکلمان در مصادیق این صفات اختلاف‌هایی نیز دارند. معتزله و متکلمان امامیه کلام را صفت فعلی می‌دانند در حالی که اشاعره آن را صفت ذات می‌شمارند. نظیر این اختلاف در اراده نیز وجود دارد (همو، الانصاف، ج ۳، ص ۱۶۹).

تقسیم دیگری که در میان متکلمان مطرح می‌شود، تقسیم صفات به نفسی و اضافی است. صفات نفسی صفاتی است که ذات بدون ملاحظه‌ی انتساب به خارج، متصف به آن می‌شود مانند حیات و صفات اضافی صفاتی است که در اتصاف آن به ذات، اضافه به خارج از ذات لحاظ می‌شود مانند علم و قدرت. به این ترتیب هم صفات اضافی هم صفات نفسی، صفات ذاتی هستند (همو، الالهیات، ج ۱، ص ۸۵).

۱. ۳. تقسیمات صفات از منظر محدثین

تقسیم صفات در آثار محدثین آن‌چنان که در کتب فلسفی و کلامی دیده می‌شود، وجود ندارد. محدثین اگر چه به مسئله صفات پرداخته‌اند ولیکن مباحث اعتقادی مطرح شده در آثار ایشان از جمله مسئله صفات الهی، بسیار پراکنده است، زیرا آن مباحث بیشتر تابع روایات و در ذیل احادیث است و به همین دلیل نظم و ترتیبی که در کتب فلسفی و کلامی به چشم می‌خورد در آثار حدیثی، وجود ندارد.

مهم‌ترین تقسیمی که در آثار حدیثی بزرگ یافت می‌شود تقسیم صفات الهی به صفات ذاتی و فعلی است (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ صدوق، التوحید، ص ۱۴۸؛ همو، الاعتقادات، ص ۲۷). تقسیم صفات به ثبوتی و مثبت کمال و سلبی و نافی نقص اگر چه نزد ایشان روشن بوده ولیکن به نحو مشخص و معین به عنوان یک تقسیم بندی بدان اشاره نشده است (همان، ص ۲۱). همچنین تقسیم دیگری از صفات خداوند وجود دارد که مختص اهل حدیث است و آن تقسیم صفات به ذاتی و خبری است و مقصود از صفات خبری آن صفاتی است که اگرچه در کتاب و سنت آمده است اما نمی‌توان آن را به معنای ظاهری‌اش بر خداوند حمل کرد (سبحانی، الالهیات، ج ۱، ص ۸۵).

۲. تقریر و تبیین صفات الهی به ذاتی و فعلی^۲

اکنون که به تقسیمات مختلف صفات حق تعالی، نزد اندیشمندان مسلمان (به ویژه اندیشمندان شیعه) اشاره شد به تقریر و تبیین نظریه صفات فعلی می‌پردازیم.

در ابتدای ظهور نظریه صفات فعلی برخی معتقد شدند، که صفات ذاتی صفاتی هستند که خداوند را با ضد آن نمی‌توان وصف کرد و صفات فعلی صفاتی هستند که خداوند به هر دو طرف ضد موصوف می‌شود (صدوق، اسرار التوحید، ص ۱۳۴). به‌طور مثال، خداوند همواره از ازل متصف به حیات می‌شود اما همواره متصف به صفت غفران نمی‌شود پس خداوند هم به صفت غفران و هم عدم غفران متصف می‌شود. این تعریف یکی از رایج‌ترین تعاریفی است که در مسئله صفات ذاتی و فعلی به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد نخستین بار، کلینی این تعریف را بیان کرده است (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۱). مضمون تعریف این صفات در کتب مختلف با عبارات متفاوت تکرار شده است. پس از کلینی، شیخ صدوق تعریف وی از صفات فعلی و ذاتی را تکمیل کرده و معتقد شده است که صفات ذات در عین حال که عین ذات‌اند، ثابت برای ذات و نافی ضدش است و صفات فعل آن صفاتی است که عین ذات و ثابت برای ذات نباشد و ذات موصوف به ضد آن بشود (صدوق، التوحید، ص ۱۴۸). قاضی سعید قمی در شرح التوحید تعریفی که صدوق برای صفات فعلی ارائه می‌دهد را تام نمی‌داند زیرا که معتقد است «کلام» صفت فعلی خداوند است در حالی که او به ضد آن وصف نمی‌شود.

براین اساس وصف شدن ذات به یک صفت و نیز وصف نشدن ذات به همان صفت، ملاک کاملی برای صفات فعلی نیست. به همین سبب، او تفاوت صفات فعلی با صفات ذاتی را در زوال صفت از ذات و عدم زوال صفت از ذات می‌داند (قمی، ج ۲، ص ۴۶۵). به عبارت دیگر یکی از تفاوت‌های میان صفات ذات و صفات فعل سابقه عدم در صفات فعلی است (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۵۸۸). یعنی صفاتی که ابتدا خداوند فاقد آن‌ها بوده و سپس متصف به آن‌ها شده است.

به نظر می‌رسد منظم‌ترین و جامع‌ترین تقریر در میان تمام تقریرات از صفات ذاتی و فعلی - از حیث نظم منطقی مباحث سابق و لاحق -، تقریر علامه طباطبایی است. کامل‌ترین معنا از صفات فعلی که تعبیر ایشان در *نهایة الحکمة* است به این بیان است که صفات فعلی واجب تعالی، صفاتی هستند که تحقق آن‌ها متوقف بر تحقق معالیل او هستند؛ این صفات متأخر از ذات، زائد بر ذات و منتزع از مقام فعل و منسوب به ذات باری تعالی می‌باشد. آن‌گاه که خود موجود ممکن ملاحظه شود وجود نامیده می‌شود و اگر آن را با توجه به علتش در نظر بگیریم ایجاد است و بر علت، عنوان موجد صادق خواهد بود همچنان که ملاحظه وجود ممکن از جهات مختلف، عناوین متفاوتی به دنبال دارد؛ مانند ابداع، نعمت، رحمت، رزق، عطیه و... همچنان که بر علت او،

مبدع، منعم، رحیم، رازق، معطی و... صادق است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۳). علامه طباطبایی این معنا را در مواضع دیگر، با عبارات‌هایی نظیر آنچه گذشت بیان می‌کند (همو، *شیعه در اسلام*، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ همو، *بداية الحکمة*، ص ۱۹۹).

پس از علامه، برخی متأخرین نیز، صفات فعلی را همان‌گونه که ایشان تبیین کرده‌اند، بیان می‌کنند (سبحانی، *الانصاف*، ج ۳، ص ۱۶۹).

نکته مهمی که پیرامون صفات فعلی مطرح می‌شود چگونگی صدق آن‌ها بر ذات است. به نظر علامه، صفات فعلی حقیقتاً بر خداوند صادق است اما نه از جهت حدوث و تغیرش بلکه از آن حیث که اصل و منشأ کمالی آن در ذات وجود دارد و این همان قیومیت ذاتی است که صفات فعلی متعدد به آن باز می‌گردد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۲۴۴).

بر اساس بررسی‌های صورت گرفته در باب صفات فعل، به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل در پیدایش صفات فعلی، ظاهر برخی روایات است؛ شاهد نخست بر این ادعا نخستین کسانی هستند که مدعی وجود صفات فعلی شدند، محدثینی بوده‌اند که در ذیل روایات بحث صفات فعل را مطرح کرده‌اند. در اصول کافی، مرحوم کلینی و نیز شیخ صدوق در التوحید پس از بیان احادیثی در باب اراده، اصولی را به‌عنوان مناط صفات فعل بیان کرده‌اند (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ صدوق، *التوحید*، ص ۱۴۷).

شاهد دیگر، توجه علامه به ظواهر نقلی است. ایشان پیرامون این مسئله که اراده از صفات فعل است می‌فرماید «و الروایات فی حدوث المشیئة و إنّها من صفات الفعل کثیرة و أما الإرادة فکثیرة الورد فی القرآن و ظاهر آیاته کونها من صفات الفعل» (طباطبایی، *الرسائل التوحیدية*، ص ۹۴). همچنین در اعتراض به فلاسفه نسبت به ارجاع اراده و کلام به علم و قدرت می‌فرماید «فلا ضروره تدعو الی افرادهما عن العلم و القدره و ما نسب الیه تعالی فی الكتاب و سنه من الاراده و الکلام ارید به صفة الفعل» (همو، *بداية الحکمة*، ص ۲۱۳) و نیز در پاسخ به این مسئله که چرا با وجود عدم تفاوت میان سمع و بصر و کلام، سمع و بصر صفت ذات‌اند و کلام صفت فعل می‌فرماید «ذلک لورودهما فی الكتاب و السنه و اما الکلام فلم یرد منه فی الكتاب الکریم الا ما کان صفة للفعل» (همو، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۲۷۷).

۳. بررسی و نقد نظریه صفات فعلی

حال که تقریر صفات فعلی گذشت، به محذورات استناداین صفات به خداوند می‌پردازیم اما پیش از آن شایسته است ابتدا به دو نکته مهم بپردازیم.

الف. صفات فعلی غیر از صفات در مرتبه فعل هستند

همان‌گونه که گذشت، صفات فعلی کمالاتی قائم به دو طرف‌اند که به سبب حدوث و تغیر یکی از طرفین (ممکن) حادث و متغیر بوده از این رو، این نحوه از صفات در ذات الهی وجود ندارد. مقام فعل عبارت است از ظهور کمالات ذاتی الهی در مرتبه وجود ممکنات. به اقتضای علیت و سنخیت میان علت و معلول و نیز از آن جهت که معطی کمال، فاقد آن نیست، پس هر کمالی که در مخلوقات (یعنی مقام فعل باری تعالی) باشد در مقام ذات حق، به نحوی عالی‌تر، کامل‌تر و بسیط‌تر وجود دارد؛ افزون بر آن‌ها، کمالاتی نیز در مقام ذات وجود دارد که در مقام فعل ظهور نکرده‌اند (ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۴۱) مثلاً اگر رحمت در عوالم امکانی، ظهور می‌کند، در مقام ذات همان کمال به برترین و شدیدترین نحو وجود دارد درحالی که صفات فعلی، پس از انتزاع از معلول به خداوند نسبت داده می‌شود و ذات خالی از آن صفت است.

ب. صفات فعلی به هیچ یک از صفات دارای اضافه یا اضافی محض باز نمی‌گردند

دومین نکته مهم در بحث صفات فعلی این است که به عقیده نگارنده، با توجه به تعریفی که قائلان به صفات فعلی از آن به دست می‌دهند، بر خلاف آنچه برخی گفته‌اند، این صفات به هیچ عنوان قابل تطبیق و ارجاع به صفات حقیقیه دارای اضافه یا اضافی محض نیستند (احمدوند، ص ۱۲۹). دلیل اول بر عدم تطابق عبارت است از منطبق نبودن تعریف صفات فعلی بر تعریف صفات اضافی محض و حقیقی دارای اضافه. صفات فعلی، صفاتی هستند که تحقق اتصاف واجب به آن مشروط به تحقق غیر می‌باشد درحالی که صفات اضافی محض، امور اعتباری محض بوده و در حقیقت از نسبت میان واجب و ممکن انتزاع می‌شود. صفات حقیقی دارای اضافه نیز صفاتی هستند که عقل در مقام تصور، همواره آن را به گونه‌ی مضاف به غیر می‌شناسد اگرچه در مقام تحقق، عین ذات‌اند.

بر اساس تعریفات فوق روشن می‌شود که صفات اضافی اساساً صفت حقیقی برای واجب نیست بلکه اعتبار عقلی است بنابراین نمی‌تواند منطبق بر صفات فعلی باشد. صفات دارای اضافه نیز منطبق بر صفات فعلی نمی‌شود زیرا صفات فعلی تنها در مقام تصور متوقف بر غیر نیست بلکه در

مقام فعل و خارج تا فعل نباشد، واجب تعالی به صفت فعل متصف نمی‌شود در حالی که در صفات دارای اضافه، اضافه تنها در مقام مفهوم و تصور است.

دلیل دیگر بر عدم مطابقت این صفات بر یک‌دیگر این است که برخی ویژگی‌های صفات فعلی در تقابل با ویژگی‌های صفات دارای اضافه است. سبزواری تصریح می‌کند صفات «حقیقی محض» و «حقیقی دارای اضافه» عین ذات است (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۲۰). از طرفی صفات فعلی زائد بر ذات هستند، بنابراین صفات فعلی منطبق بر صفات حقیقی دارای اضافه نمی‌شود. همچنین صفات فعل حادث‌اند در حالی که صفات حقیقی دارای اضافه قدیم‌اند. صفات فعل بما هی نمی‌تواند کمال ذات باشد اما صفات حقیقی دارای اضافه بما هی هی کمال ذات است. صفات فعل در مقام فعل اضافه به غیر دارد و صفات حقیقیه دارای اضافه در مقام تصور اضافه به غیر دارد.

اکنون با توجه به تفاوت میان صفات فعل و صفات در مقام فعل و نیز عدم قابلیت ارجاع صفات فعل به صفات حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه، به نقد و بررسی محدودرات این نظریه که در قلمرو فلسفه و کلام مطرح می‌شود، می‌پردازیم.

از نظر نگارنده، نقدهای وارد بر انتساب صفات فعلی بر حق تعالی به شرح زیر است^۴:

۱. لزوم خلو ذات حق تعالی از کمال

صفات فعلی بر فرض انتزاع از فعل، ضرورتاً کمال الهی‌اند، زیرا اگر دو تصویر از خداوند را مقایسه کنیم: خدایی که خالق و رازق و منعم است و خدایی که خالق و رازق و منعم نیست، بی‌شک عقل حکم می‌کند خدای خالق و رازق و منعم اکمل و برتر از خدای دیگر است و حق تعالی کامل‌ترین موجود است پس هرآنچه از کمال متصور است، برای او در مقام ذات ثابت است. از سویی دیگر براساس نظر قائلان به صفات فعل، انتساب صفات فعل به خدا منوط به تحقق غیر است در نتیجه ذات، بدون تحقق غیر، فاقد این کمالات است، در حالی که ضرورتاً ذات حق تعالی واجد هر گونه کمالی به نحو نامحدود است چه مخلوقی باشد و چه نباشد.

۲. صدق مجازی صفات فعلی

قائلان به صفات فعل معتقدند که صدق صفات فعلی بر ذات خداوند صدق حقیقی است. براین

اساس، این پرسش مطرح خواهد شد که در صدق حقیقی صفات فعلی بر ذات یا بی واسطه است و یا به واسطه صفت دیگری مانند قیومیت است.

بنابر فرض نخست، برای صدق معنای اتصاف حقیقی، ذات باید از مقام خود به مرتبه فعل تنزل کند تا به حسب آن مرتبه، اتصاف، صادق باشد که این، به معنای تجافی از مقام ذات است.

بر فرض دوم، صفات فعل اگرچه عین ذات نیستند اما به قیومیت ذاتی باز گشته و از این جهت، صدق این صفات بر ذات، حقیقی است. اما این سخن نیز پاسخ صحیحی نمی باشد زیرا وساطت قیوم برای اسناد صفات فعل به خداوند یا به نحو وساطت در عروض یا وساطت در ثبوت است. فرض اول واضح البطلان است زیرا به این معناست که صدق صفات فعل بر خداوند بالمجاز باشد در حالی که قائلان به صفات فعل، اتصاف را حقیقی می دانند.

و اما اگر وساطت قیوم در اسناد صفات فعل به حق تعالی از قبیل واسطه در ثبوت است و از طرفی قیوم عین ذات است، به این معناست که ذات الهی (یعنی قیوم) خودش به خودش صفاتی افاضه کرده و خود را به اموری خارج از مقام ذات متصف نموده است.

۳. عدم صحت ارجاع صفات فعلی به قیومیت ذاتی

قائلان به صفات فعل، آن را به قیومیت الهی ارجاع می دهند. حال می گوئیم که قیومیت خداوند دارای دو معناست: مبالغه در قیام به ذات و مقوم غیر. اگر مقصود از قیوم، قیام به ذات باشد، عقل ضرورتی نمی یابد که چون چیزی قائم به خود است، خالق و رازق و... باشد.

اگر مراد از قیوم، معنای مقوم غیر باشد، اضافه به غیر، نظیر آنچه در خالق و سایر صفات فعلی مطرح است، در همین معنای مقوم غیر نیز مطرح می شود، در این صورت آنچه که خود، مرجع صفات فعلی بود، از قبیل صفت فعلی به شمار می رود. حال این مرجع یا به سبب صدق ملاک صفات فعلی بر آن، خود نیاز به مرجع دیگری دارد و یا بی نیاز از مرجع و عین ذات الهی است. فرض نخست منجر به تسلسل خواهد شد، زیرا نقل کلام به آنچه واسطه میان قیومیت و ذات است می کنیم؛ و همین سخن درباره آن مرجع هم تکرار می شود. اما فرص دوم نیز باطل است زیرا اگر جایز باشد صفت فعلی عین ذات باشد، آن صفت، صفت فعل نخواهد بود و به تناقض می انجامد و اگر بپذیریم که قیومیت به معنای مقوم غیر بودن، به رغم اضافه به غیر، ذات عین است، این حکم درباره سایر صفات فعلی نیز جاری خواهد شد زیرا که از این جهت ترجیحی میان صفات فعلی وجود ندارد.

افزون بر آنچه گفته شد، صرف بازگشت صفات فعلی به قیوم (هرگونه که این رجوع معنا شود) موجب نمی‌شود که مرجوع، کمال ذات انگاشته شود همان‌گونه که همه اشیا به خدا بازمی‌گردند اما کمال الهی نیستند.

۴. لزوم اسناد امکان به حق تعالی

همان‌طور که گفته شد صفات فعلی کمال‌اند. اگر این صفات در مقام ذات نباشد متأخر از ذات و از لوازم آن خواهند بود و در نتیجه مرتبه ذات خالی از آن کمال و مقابله می‌باشد؛ به این ترتیب معنای امکان برای اتصاف ذات به آن صفات صدق می‌کند. درحالی که همان‌طور که ملاصدرا تصریح می‌کند، اتصاف خداوند به جهات امکانی حتی به واسطه صفات اضافی، محال است (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۲). تفصیل سخن آن‌که، این امکان اگر موضوع آن ماهیت باشد امکان ذاتی است و اگر موضوع آن امری واقعی و وجودی باشد امکان استعدادی است و هر دو از حق تعالی منتفی است.

۵. لزوم اضافه به غیر در صفت حیات

به ضرورت عقل و نقل خداوند حی است و این حیات عین ذات الهی است. از سوی دیگر حکما در تعریف حیات گفته‌اند حیات، کثرت درک و فعل است و حی نیز عبارت است از دراک فعال (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۵۲۰؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۲، ص ۲۷۴) بنابراین تعریف، در هر مقامی که حیات باشد، فاعلیت و ادراک نیز هست. بنابراین اگر حیات در مقام ذات است، فاعلیت و ادراک نیز در همان مقام وجود دارد. در حالی که بر اساس دیدگاه قائلان به صفات فعلی، صفت فاعل، به سبب توقف آن بر مفعول، منتزع از مقام فعل بوده و صفت ذات نیست در نتیجه حیات نیز باید خارج از مقام ذات باشد و این بر خلاف همه اصول عقلی و شرعی و بر خلاف نظر همه حکما و متکلمان شیعه است.

۶. لزوم اسناد همه صفات ممکنات به خداوند

اگر جایز باشد که وصفی از فعل خداوند انتزاع شده و سپس به عنوان صفت فعل به حق تعالی اسناد داده شود، این اسناد تنها منحصر به صفات فعلی نیست در نتیجه اسناد صفاتی از قبیل تجسم نیز باید جایز باشد، زیرا آنها نیز از مقام فعل الهی، قابل انتزاع است.

اگر در رداین محذور گفته شود: اسناد صفاتی که مستلزم نقص و محدودیت خداوند است، جایز نیست بلکه تنها صفات کمالی را می‌توان به خداوند نسبت داد، در پاسخ می‌گوییم: بنابراین باید هر کمالی که در ممکنات است، در حق تعالی، به نحو بسیط و نامتناهی عین ذات باشد و از جمله آن‌ها کمالاتی است که با عنوان صفات فعلی، یاد می‌شود، و این همان مقصود ماست است، زیرا می‌خواهیم اثبات کنیم که اگر مثلاً رزق بر مقام فعل الهی، صادق است و کمال به‌شمار می‌رود، بالاترین مرتبه آن، عین ذات حق تعالی بوده و افزای این کمال از سایر کمالات ذاتی و قول به زیادت آن بر ذات، قابل قبول نیست.

۷. لزوم استکمال واجب به سبب ممکن

صفات فعلی از موجودات ممکن انتزاع شده است و هر آنچه که از موجود ممکن انتزاع شود، ممکن بالذات است. بنابراین امر ممکن بالذات، وصف واجب الوجود قرار گرفته و مستکمل به آن است.

اگر گفته شود ذات متصف به صفات منتزاع از فعل نمی‌شود تا مستلزم استکمال به غیر باشد، در این صورت می‌گوییم که این صفات کمالی، یا در مقام ذات و عین آن است، یا عین ذات نیست. صورت نخست خلاف فرض است. لازمه فرض دوم نیز مجازی بودن اسناد بسیاری از اوصاف الهی یاد شده در کتاب و سنت است؛ مثلاً اطلاق راحم و غافر به خداوند به معنای ذات دارای رحمت و مغفرت نیست بلکه به معنای مقوم بودن از جهت خاصی است.

۸. بررسی روایی

همان‌طور که گذشت، مهم‌ترین عامل پیدایش تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، ظاهر برخی روایات است، از این رو در این بخش، افزون بر بررسی و تحلیل روایات مورد استفاده در مسئله صفات فعل، به روایاتی که بر ثبوت صفاتی مانند خالق در مقام ذات تصریح می‌کنند، اشاره می‌شود.

در کتاب *توحید اصول کافی*، بابی با عنوان «اراده صفت فعل است و بیان سایر صفات فعل» آمده است (کلینی، ج ۱، ص ۱۰۹). کلینی پس از بیان هفت روایت به این نتیجه نایل شده است که برخی صفات خداوند را نمی‌توان به ذات او اسناد داد بلکه به خاطر ویژگی‌های خاص آن صفات، باید از فعل او انتزاع و سپس به او اسناد داده شوند. هرچند به نظر می‌رسد آن روایات، به چند سبب، نمی‌توانند دلیل تمامی برای وجود صفات فعلی باشند؛ مهم‌ترین آنها این است که

هیچ یک از آن روایات، همان‌طور که بیان خواهد شد، تصریح در خلو ذات از صفات فعلی ندارد.

پیش از بررسی تک به تک روایات، روشن باشد، تنها با در نظر گرفتن ظاهر روایات و بدون توجه به دلایل عقلی، نمی‌توان، درباره حق تعالی و صفات حکم کرد. اگر صرف در نظر گرفتن برخی روایات محتمل معنای صفات فعلی، بتوان حکم کرد حق تعالی صفاتی منتزِع و وابسته به افعالش دارد و ذات او خالی از آن صفات است (و سایر ویژگی‌هایی که در باب صفات فعل هست) می‌توان تنها با توجه به ظاهر برخی روایات و حتی آیات قرآن نیز احکامی صادر کرد که خلاف دلایل عقلی باشد؛ به عنوان مثال می‌توان حکم کرد معنای آیاتی که در بردارنده‌ی مفهوم جسمانیت برای خداوند^۵ و یا استناد گناه به برخی پیامبران^۶ است همان معنای ظاهری است درحالی که به اتفاق تمام علمای شیعه و اکثر علمای اهل سنت چنین نیست.

۴. ۱. بررسی تک به تک روایات صفات فعل

۱. عاصم بن حمید گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم، گفتم: خدا همیشه اراده دارد؟ فرمود: داشتن اراده با وجود مراد است، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۶).

باید توجه داشت، همان‌گونه که ملاصدرا در ذیل احادیث بعدی اشاره می‌کند، چون اراده از قبیل کمالات وجودی است پس همانند وجود امری تشکیکی است که عالی‌ترین مرتبه آن عین ذات است اما مراتب نازل آن حادث و وصف افعال باری تعالی هستند (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۲۵) پس می‌توان در توضیح و تفسیر حدیث شریف گفت که آن ناظر به مقام فعل و اراده حادث است و هیچ تصریحی بر خلو ذات حق تعالی از اراده ندارد (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۵۵).

۲. بکیر بن اعین گوید: به امام صادق (ع) گفتم: دانش و خواست خدا، دو چیزند یا یکی؟ فرمود: دانستن خواستن نیست، ندانی که گوئی: این کار را بکنم اگر خدا خواهد و نگویی این کار را بکنم اگر خدا داند، اینکه گوئی اگر خدا خواهد دلیل است که هنوز نخواست و اگر خواهد همان باشد که او خواهد چنانچه او خواهد و دانستن خدا پیش از خواستن و مشیت است (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۷).

این سخن معصوم علیه السلام نیز دلالت بر این ندارد که ذات او خالی از اراده باشد بلکه تنها تصریح می‌کند اراده و مشیت غیر از علم است و این مسئله مورد اتفاق است زیرا که حق تعالی به معدومات و نظام‌های غیر احسن نیز عالم است و حال آنکه آن‌ها را اراده نمی‌کند. کسانی که اراده را علم می‌دانند، اراده را به مطلق علم ارجاع نمی‌دهند بلکه اراده را عبارت از علم به نظام احسن و خیرات می‌دانند.

آن تفاوتی که امام در این حدیث بیان می‌کند در وجود ازلی اراده و علم نیست بلکه در مراتب نازل آن است (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۲۵). یعنی وجود اراده و علم در مقام ذات، حقیقت واحد و در مقام فعل و تفصیل، تعدد پیدا می‌شود.

میرداماد و فیض کاشانی معتقدند که مشیتی که امام در این روایت به آن اشاره می‌کند ایجاد و فعل است و این مشیت غیر از اراده حقه‌ای است که عین ذات باری تعالی است (میرداماد، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۶) و اختلاف اعتباری با علم دارد (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۵۷).

۳. صفوان بن یحیی گوید: به ابی الحسن (ع) گفتم: به من خبر ده از اراده از طرف خدا و از طرف خلق، گوید: در پاسخ من فرمود: اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن از آنها عیان گردد، و اما از طرف خدای تعالی اراده همان پدید آوردن فعل است نه جز آن زیرا خدا زمینه‌سنجی و توجه قلبی و اندیشه ندارد، این صفات در او نیست و از صفات خلق است و اراده‌اش همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید: باش و می‌باشد، بی لفظ و نطق به زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست چنانچه خود او چگونگی ندارد (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۷).

این روایت نیز اگر چه تصریح در این دارد که اراده حادث و در مقام فعل است، اما این سخن به معنا انحصار صفت اراده در مقام فعل نیست بلکه در مقام بیان این مطلب است که اراده‌ای که وراء ذات حق تعالی باشد همان نفس فعل و احداث است و این تنها یک معنا از اراده است (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۵۶). افزون بر این چون غایت این روایت بیان اختلاف میان اراده خداوند و انسان هست، چنان که مسئله گوینده دلالت بر این امر می‌کند، امام مراتب اراده انسان را تحلیل، سپس آن را از نقایص تنزیه نموده و در نهایت به خداوند نسبت داده‌اند. به بیان میرداماد این سخن اشاره به مبادی افعال اختیاری در انسان دارد و خداوند منزله از این است که شبیه به بندگانش عمل کند (میرداماد، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۴۸). ملاصدرا نیز در باب این روایت معنایی نزدیک به سخن میرداماد را بیان می‌کند. او نیز تأکید می‌کند که اراده حادث، صفت خداوند نیست زیرا

حدوث صفت یا کیفیتی در ذات محال است. به همین سبب اراده حادث خداوند، همان افعال الهی است (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۲۶).

۴. امام صادق (ع) فرمود: خدا خود مشیت را بی واسطه آفرید و همه چیز را به مشیت آفرید (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۷).

این روایت نیز دلالت بر انحصار اراده در مقام فعل ندارد. در تبیین این روایت میرداماد اصل این مسئله که اراده خداوند مخلوق باشد را نمی‌پذیرد و معتقد است این روایت ناظر به اراده بندگان است (میرداماد، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۴۸). فیض کاشانی در الوافی در ذیل این روایت، سخن میرداماد در این موضع را رد می‌کند (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۵۸) و با بیانی نزدیک به بیان ملاصدرا به تبیین این روایت می‌پردازد. در این موضع ملاصدرا اگرچه می‌پذیرد این سخن امام در مشیت حادث و مخلوقی است که عین وجود اشیاست ولیکن تأکید می‌کند که خداوند دو مشیت و اراده دارد. یک مشیت، مخلوق است و آن مشیت مخلوق همان نفس وجود موجودات است. در این معنا اشیا مشیت حق تعالی هستند و معنای دوم مشیت عبارت است از ذات حق تعالی که مراد حقیقی و اراده محض است. همان‌گونه که وجود حقیقی مقول به تشکیک است اراده نیز شدت و ضعف دارد. عالی‌ترین اراده، اراده در مقام ذات است که عین ذات است (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۲۷).

۵. یکی از اصحاب ما گوید: من در مجلس امام باقر بودم که عمرو بن عبید خدمت آن حضرت رسید و به او گفت قربانت، قول خدای تبارک و تعالی: «هر که خشم من بر او ریزد محققاً در افتد» بفرمایید این خشم چیست؟ امام فرمود: آن کیفر است ای عمرو، مطلب حق این است که هر که معتقد باشد خدا از وضعی به وضع دیگر در آید او را به صفت مخلوق وصف کرده و به راستی چیزی خدا را تکان ندهد تا او را دگرگونه نماید (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۹).

روایت فوق نیز دلالت بر نفی تغییر در ذات حق تعالی دارد. در روایت فوق سائل از صفتی می‌پرسد که در مخلوقات ملازم با تغییر است و حضرت، در پاسخ به او تأکید می‌کنند ذات حق تعالی متغیر نیست زیرا که تغییر در ذات مستلزم قوه داشتن و مرکب بودن ذات است در حالی که خداوند فعلیت محض است (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۲۸) و بر این اساس حضرت خشم را در خداوند به کیفر ارجاع می‌دهند، گویی که خشم در انسان پس مقدماتی که ناشی از نقص اوست به کیفر می‌انجامد و اگر خشم در انسان تنزیه از نقص شود، قابل ارجاع به کیفر است و بر این اساس این معنای منزه شده از نقایص را می‌توان به حق تعالی نسبت داد.

همان‌طور که در انتساب سایر صفات به خداوند، آن‌ها را از نقص تنزیه کرده و سپس به ذات الله تعالی نسبت می‌دهیم.

۶. هشام بن حکم در ضمن حدیث زندیقی که از امام صادق (ع) پرسش کرد گوید: در ضمن از آن حضرت پرسید: او خشنودی و خشم دارد؟ امام فرمود: آری ولی نه از جنس آنچه در مخلوق باشد، چون رضایت وقتی به مخلوقی گراید او را از حالی به حالی بگرداند، زیرا مخلوق تهی و ساختگی و درآمخته است و نفوذ پذیر است و خالق ما از چیزی نفوذ نپذیرد زیرا یگانه است، ذاتش یکتا و صفتش یکتا است، رضای او پاداش دادن او است و خشمش کیفر کردن او، بی‌آنکه چیزی در او تأثیر کند و او را به هیجان آورد و از حالی به حالی بگرداند، زیرا این از صفات مخلوق در مانده و نیازمند است (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۹).

این حدیث نیز مانند حدیث سابق در مقام بیان این مطلب است که معنای صفات الهی نظیر آنچه ما در خود می‌یابیم نیست زیرا که این امر مستلزم تغییر در ذات الهی است در حالی که از طریق برهان ثابت شده است که ذات تغییر نمی‌کند (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۳۰).

۷. امام صادق (ع) فرمود: مشیت پدید شده است (کلینی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۱۹). این سخن امام نیز همانند روایات فوق ناظر به اراده در مقام فعل است و نافی اراده‌ی ذاتی نیست (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۵۹).

آنچه از ملاحظه روایات فوق با توجه به تفسیر سه فیلسوف مذکور به دست می‌آید این است که صفاتی که به عنوان صفات فعل نزد ما مشهورند، حقایقی دارای تشکیک‌اند که عالی‌ترین مرتبه آن عین ذات باری تعالی است و مراتب نازل و همراه با ضعف و نقصان آن در موجودات عالم ماده می‌باشد. بدیهی است که نباید پنداشت این صفات همان‌گونه که در موجود مادی است، مستند به ذات الهی می‌شود بلکه حقیقت کمالی واحد در موجود نامحدود، نامحدود و در موجود محدود، محدود است. آنچه در روایات فوق از ذات نفی می‌شود استناد صفات موجود محدود به خداوند است نه مطلق آن صفات.

شایان ذکر صدر المتألهین در مواضع متعدد، نسبت به صفاتی چون خالق، رازق، شافی و... که در فهم اولیه، به نظر می‌رسد قائم به دو طرف واجب و ممکن است می‌گویند این صفات از قبیل اضافات اشراقیه‌اند (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۴۳؛ همو، ج ۲، ص ۲۴۷). از سوی دیگر، وی در باب اضافه اشراقیه معتقد است که در این رابطه، دو طرف مستقل وجود ندارد بلکه تنها حق تعالی است و مظاهر و تعیناتی که عین الفقر و عین الربط به او هستند و در برابر او ذاتی ندارد تا بدان

حکم شود (رک. همان، ص ۲۳۷). بر اساس این مبنا، بطلان قول به اتصاف خداوند به صفات فعلی به عنوان صفاتی که تحقق آن‌ها متوقف بر تحقق ماسوی الله باشند، روشن تر است.

۲.۴. روایات نافی صفات فعل

همان‌طور که گفته شد، منشأ پیدایش این نظریه، فهم از روایات بوده است و نه روایات؛ این نظریه صرف نظر از عبارات مختلف تمام قائلان آن، می‌کوشد خلوص ذات از کمالاتی چون خالق، رازق، رب و... را نشان دهد، زیرا این صفات متوقف بر وجود مخلوق و مرزوق و مربوب و... است و این توقف سبب ورود تغیر به مقام ذات می‌شود. بر این اساس چنین صفاتی باید خارج از مقام ذات باشد و در حین حال به جهت آنکه در برخی از صفات الهی، محذور تعطیل لازم نیاید، باید این صفات به نحوی به ذات بازگردند. این در حالی است که نصوصی مبنی بر وجود همین کمالات در مقام ذات، وجود دارد؛ عباراتی که نشان می‌دهد کمال خالق (که بر اساس دیدگاه صفات فعلی خارج از ذات است)، همچون کمال حیات، مربوط به مقام پیش از فعل بوده و عین ذات حق تعالی است. در سطور ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. «عَالِمٌ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ وَ رَبٌّ إِذْ لَمْ يَرْبُوبْ وَ إِلَهٌ إِذْ لَمْ يَأْلُوهُ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ» (مجلسی، ج ۴، ص ۲۸۵؛ صدوق، التوحید، ص ۵۷)

۲. «له معنی الربوبیة اذ لا مربوب، و حقیقة الالهیة اذ لا مألوه، و معنی العالم و لا معلوم، و معنی الخالق و لا مخلوق، و تأویل السمع و لا مسموع، لیس مذ خلق استحق معنی الخالق، و لا یاحداته البرایا استفاد معنی الربوبیة» (مجلسی، ج ۴، ص ۲۲۹؛ طبرسی، ج ۲، ص ۴۰۰؛ صدوق، التوحید، ص ۳۸).

۳. «تَعَالَى الْجَبَّارُ الْعَالِمُ بِأَلْشَّيْءِ قَبْلَ كَوْنِهَا» (مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۵؛ محمد بن حسن طوسی، ص ۴۳۱) این روایت در برخی آثار دیگر این چنین آمده است «تَعَالَى الْجَبَّارُ الْحَاكِمُ الْعَالِمُ بِأَلْشَّيْءِ قَبْلَ كَوْنِهَا الْخَالِقُ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ وَ الرَّبُّ إِذْ لَمْ يَرْبُوبْ وَ الْقَادِرُ قَبْلَ الْمَقْدُورِ عَلَيْهِ» (اربلی، ج ۲، ص ۴۱۹؛ ابن حمزه طوسی، ص ۵۶۷).

نتیجه

بر اساس مباحث مطرح شده، نگارنده بر این باور است که تقسیم صفات به صفات فعلی و صفات

ذاتی، تقسیمی ناموجه است. نه دلیل عقلی یارای اثبات چنین صفاتی برای واجب الوجود دارد و نه نقل در آن معنا تصریح دارد. اعتقاد برخی بزرگانی به «صفات فعلی» نیز یا بر اساس کلمات برخی محدثان بوده و یا بر اساس فهم و برداشت اولیه از کلام معصوم، درحالی که ذیل همان احادیث فلاسفه بزرگی چون میرداماد، ملاصدرا و فیض کاشانی، خالی بودن ذات از صفاتی چون ربوبیت و اراده که در نظریه صفات فعلی به آن تصریح شده، وارد می‌کنند.

بر اساس مبانی تمام مکاتب فلسفی، واجب‌الوجود بسیط محض، کمال مطلق و غنی بذات است. هیچ نحو از وابستگی در او راه ندارد. او در مقام ذات هر آنچه از کمال متصور است، را داراست. البته باید توجه داشت این سخن بدان معنا نیست که صفات واجب تعالی در مقام فعل، ظهور نداشته باشد، بلکه مقصود این است که آنچه متکلم به عنوان صفت فعل به خداوند نسبت می‌دهد، موجه نیست بلکه همان‌گونه که خداوند در مقام ذات، به نحو عینیت، عالم به غیر و قادر بر غیر است، همچنین راحم و رازق نیز عین ذات است.

بطلان این نظریه، با توجه به دیدگاه نهایی حکمت متعالیه مبنی بر وحدت شخصی وجود، آشکارتر می‌شود چراکه معلولات، عین فقر و اضافه به حق تعالی بوده و با صرف نظر از حق تعالی، هلاکت مطلق و عدم محض است. چنین معلولاتی قادر به نمایاندن خود نیستند تا چه رسد که تحقق آن‌ها، معیار اتصاف حق تعالی به کمالاتی نظیر راحم، رازق، غافر و جواد و نظیر این صفات باشند زیرا که بر این مبنا وجودی خارج از حیطه وجود الهی نیست.

در پایان نیک می‌نماید متذکر شویم که به طور کلی، آنچه آدمی از صفات الهی درک می‌کند، درک کامل و تامی نیست پس نباید انتظار داشت، انسان بتواند حقیقت کیفیت صفات را درک کند. افزون بر این نقص عمومی که در ادراک تمام صفات وجود دارد، درک عینیت صفاتی مانند قدرت، رحمت، رزق دادن و... که در مقام تصور قائم به دو طرف است، با ذات الهی، برای انسان دشوار است اما این مسئله معیار نفی صفاتی نظیر راحم و خالق و... در مقام ذات نیست زیرا با دلیل قطعی و برهان عقلی اثبات شده که خالی بودن ذات از هر صفت کمالی از جمله صفات کمالیه‌ای که قائم به دو طرف است، محال می‌باشد. بنابراین اگر حق تعالی در مقام ذات به جمیع کمالات متصف است، پس نظریه صفات فعلی به معنایی که گذشت (یعنی خلو ذات از برخی صفات مانند رازق)، نظریه‌ای باطل است.^۷

یادداشت‌ها

۱. اگرچه خواجه در تجرید سخن از صفات فعلی به میان نیاورده اما برخی از شارحان تجرید صفات فعلی را پذیرفته‌اند و صدرالمتألهین درباره کسانی که اتصاف واجب به جهات امکانی را پذیرفته‌اند (که لازمه پذیرش صفات فعلی است) می‌گوید «لا یرتضی به من استشرق قلبه بأنوار الحکمه المتعالیه و إن قلبه کثیر من الأتباع و المقلدین کصاحب حواشی التجرید و غیره حیث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد یرض له الإمكان بالقیاس إلى الغير و للغير أيضا» (ملاصدرا، سفار، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱).
۲. شایان ذکر است که در میان عبارات بزرگانی که قائل به این دیدگاه بودند، اختلافاتی به چشم می‌خورد با این حال چنانکه اشاره خواهد شد، عنصر مشترک میان همه عبارات خلوص ذات از صفات فعلی بما هی است
۳. از واژه افزون، نباید گمان کرد مقصود این است که این کمالات به نحو انضمام، در ذات وجود دارد زیرا که تمام کمالات در مقام ذات به نحو بسیط و واحد و عین ذات موجودند و استفاده از چنین واژگانی از باب ضیق الفاظ است.
۴. باید توجه داشت منظور از نقد و رد نظریه صفات فعلی، رد خلوص ذات از کمالاتی همچون خالق، رازق، غافر و... است. ادعای این مقاله آن است که تمام کمالات از جمله کمال خالق - و امثال آن - عین ذات الهی است
۵. مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)
۶. مانند «...وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه/۱۲۱)
۷. نباید گمان کرد که بطلان نظریه صفات فعلی به معنای ضعف درک قائلان آن است بلکه باید توجه داشت، این امر چیزی از عظمت و مقام رفیع برخی از قائلان به نظریه صفات فعلی نمی‌کاهد.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
۲. _____، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳. _____، اسرار التوحید (یا التوحید)، مترجم: محمدعلی اردکانی، تهران، اسلامیه، بی تا.

ابن حمزه طوسي، محمد بن علي، *الثاقب في المناقب*، تصحيح: نبيل رضا علوان، قم، انصاريان، ١٤١٩ق.

ابن سينا، حسين بن عبدالله، *الشفاء (الالهيات)*، تصحيح: سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.

_____، *التعليقات*، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.

ابن نوبخت، ابراهيم، *الياقوت في علم الكلام*، تحقيق: علي اكبر ضيائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٣ق.

احمدوند، معروف علي، *رابطة ذات و صفات الهى*، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٩.

اربلي، علي بن عيسى، *كشف الغمة في معرفة الأئمة*، تحقيق و تصحيح: هاشم رسولى محلاتي، تبريز، بنى هاشمي، ١٣٨١ق.

اهري، عبدالقادر بن حمزه بن ياقوت، *الاقطاب القطبيه او البلغه في الحكم*، تحقيق: محمدتقى دانش پژوه، تهران، فلسفه ايران، ١٣٥٨.

بحراني ابن ميثم، كمال الدين ميثم بن علي، *قواعد المرام في علم الكلام*، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦ق.

حلي، حسن بن يوسف، *الرسالة السعدية*، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٣ق.

_____، *معارج الفهم*، قم، دليل ما، ١٣٨٦.

سبحاني، جعفر، *الالهيات*، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤١٢ق.

_____، *الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف*، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ١٣٨١.

_____، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ١٤٢٥ق.

سبزوارى، ملاهادى، *اسرار الحكم*، تصحيح: كريم فيضى، قم، مطبوعات ديني، ١٣٨٣.

_____، *شرح المنظومه في المنطق و الحكمة*، ج ١، تحقيق: محسن بيدارفر، قم، بيدار، ١٤٣٢ق.

شيخ اشراق، مجموعه *مصنفات شيخ اشراق*، تصحيح: هانرى كرن و سيد حسين نصر و نجفقلبي حبيبي، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٥.

شيرازى، صدرالدين محمد، *اسرار الآيات*، تصحيح: محمد خواجوى، تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٦٠.

_____، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم، طليعه النور، ١٤٣٥ق.

- _____، شرح اصول الكافي، تحقيق و تصحيح: محمد خواجهي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۹۸ق.
- _____، المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الكماليه، تصحيح: محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- _____، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجهي، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایي، سيد محمد حسين، بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي زارعي، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۳۹۱.
- _____، الرسائل التوحيدية، بيروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۹ق.
- _____، شيعه در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامي، ۱۳۷۸.
- _____، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي زارعي، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۳۹۲.
- طبرسي، احمد بن علي، الإحتجاج على أهل اللجاج، تحقيق و تصحيح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضى، ۱۴۰۳ق.
- طوسي، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة للحجة، تحقيق و تصحيح: عبدالله تهراني و علي احمد ناصح، قم، دار المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الوافي، اصفهان، كتابخانه امام أميرالمؤمنين علي عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
- قمي، قاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح: نجفقلی حبيبي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۴۱۵ق.
- كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران، ۱۳۶۲.
- _____، أصول الكافي، ترجمه محمد باقر كمره‌ای، قم، اسوه، ۱۳۷۵.
- لاهيحي، عبدالرزاق بن علي، گوهر مراد، تهران، نشر سايه، ۱۳۸۳.
- لوكري، ابوالعباس، بيان الحق بضممان الصدوق، تصحيح: سيد ابراهيم ديباجي، تهران، اندیشه و تمدن اسلامي، ۱۳۷۳.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۴ق.
- مفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الامامية، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
- _____، النكت الاعتقادية، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.

میرداماد، محمد باقر بن محمد، *التعليقة على أصول الكافي*، تحقیق و تصحیح: مهدی رجائی، قم، الخیام، ۱۴۰۳ق.

_____، *مصنفات میرداماد*، تصحیح: عبد الله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، بی جا، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

_____، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق: علی حسن خازم، لبنان، دار الغربیة، ۱۴۱۳ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی